

26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-3-93-114

**Н. В. Ефремова**

Институт философии Российской академии наук, г. Москва

АЛИ АБДАРРАЗИК КАК РОДОНАЧАЛЬНИК СЕКУЛЯРИЗМА В ИСЛАМЕ¹

ЕФРЕМОВА Наталия Валерьевна —

канд. филос. наук, ст. науч. сотр. Сектора
восточных философий, Институт философии РАН
(109240, Россия, г. Москва,
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).
E-mail: salamnat@mail.ru

Аннотация. Данная статья посвящена одной из наиболее ярких, но мало изученных в нашей стране фигур современного мусульманского модернизма — египетскому шейху Али Абдарразику (1888–1966), автору книги «Ислам и принципы правления» (1925). Он первым из мусульманских богословов выступил за десакрализацию халифата, обосновав положение о том, что по своей сущности Божественный закон/шариат не имеет отношения к организации политической власти.

В первой части статьи освещаются исторические события, послужившие причиной появления на свет книга Абдарразика. Главным образом это движение за реставрацию халифата, которое возникло после его отмены в 1924 г. в Турции в результате кемалистских реформ и против которого, собственно, и была направлена книга богослова. Исследуются дискуссии вокруг книги, ее критика и судебный процесс над автором, организованный улемами ал-Азхара.

¹ Данная статья состоит из двух частей. В первой части фигура Абдарразика представлена на фоне политических событий, происходивших в Египте начала XX в. Вторая посвящена анализу его главного произведения «Ислам и принципы правления».

Сочинению Абдарразика суждено было стать самым дискутируемым со времен книгопечатания в арабских странах. Оно оказало мощное влияние на последующую мусульманскую мысль, выступая в качестве своего рода путеводной звезды для модернистов-секуляристов во всем исламском мире.

Ключевые слова: Али Абдарразик, мусульманская философия, модернизм, ислам, секуляризм, государство, религия, халифат, шариат, политическая власть, национализм, ислаимизм.

Для цитирования: *Ефремова Н.В.* Али Абдарразик как родоначальник секуляризма в исламе // Ислам в современном мире, 2018; 3: 93–114;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-3-93-114

Статья поступила в редакцию: 22.06.2018

Статья принята к публикации: 31.07.2018

В истории современной политической мысли ислама шейх Али Абдарразик (1888–1966) снискал широкую известность далеко за пределами родного Египта как первый мусульманский секулярист, провозгласивший необходимость отделения религии/ислама от государства. Он был «первым из получивших классическое мусульманское образование богословов, кто выступил с идеей о том, что шариатские науки не имеют никакого отношения к делам государства»¹, а подчинение халифу не является религиозной обязанностью для мусульман.

Оспаривая общепринятое теологическое положение о необходимости халифата, Абдарразик заявлял, что «халифат был и остается настоящим несчастьем (*накба*) для ислама»², он основан на силе давления и принуждения, а не на предписаниях Божественного закона. Становление халифата как государства было санкционировано не пророком Мухаммадом, а первыми Омеййадами, во имя своекорыстных, не имевших отношения к религии целей, и в дальнейшем не принесло мусульманам ничего, кроме страданий, а умме — ничего, кроме раскола.

1 Broucek J. The Controversy of Shaykh 'Ali 'Abd al-Raziq. FSU Digital Library. Dissertation. Florida, 2012. [Электронный ресурс] // URL // <http://diginole.lib.fsu.edu/islandora/object/fsu:183227/datastream/PDF/view> (дата обращения: 20.08.2018).

² Абдарразик, Али. Ал-Ислам ва усул ал-хукм. Каир, 1925. С. 36.

«Халифатская карта»

Развитие реформаторско-модернизаторских процессов в Египте после Первой мировой войны получило мощный стимул под влиянием глобальных геополитических трансформаций, сопровождавшихся распадом великих колониальных империй (Австро-Венгрии, России, Турции) и «пробуждением» колоний, что выразилось в активизации борьбы за национальное освобождение, с одной стороны, и конституцию (определение основы государственного строя) — с другой.

Отмена в ходе проводимых в Турции кемалистских реформ института халифата (1924) ознаменовала конец Османской империи. Под лозунгами европеизма и национализма страна взяла курс на построение светского этнического государства, решительно отвергая азиатский образ мышления.

Для суннитской уммы наступил тревожный период, связанный с неясными перспективами дальнейшего развития. Упразднение халифата и поста халифа, символизировавших единство и безопасность мусульманской уммы, породило негативную реакцию среди широких слоев мусульман, спровоцировав дискуссии о легитимности данного акта и возможности возрождения халифата¹. В 1924 г. на гребне прохалифатских настроений в Египте оформляется движение за реставрацию халифата, главную роль в котором сыграл король и поддерживающие его улемы ал-Азхара².

В связи с этим интересно отметить факт радикальной перемены позиции ал-Азхара по вопросу о халифате, свидетельствующий о политической ангажированности религиозной элиты в пользу короля. Если первоначально азхариты заявили, что упразднение халифата — незаконный акт и они сохраняют верность низложенному халифу Абдулмаджиду II³, то по прошествии всего лишь десяти (!) дней ал-Азхар издал документ с изложением диаметрально противоположного мнения. В решении видных официальных улемов Каира (*Карар кибар ал-'улама' ар-расмийин фи ал-Кахира*) под названием «Халифат и исламская конференция» (араб. *ал-Хилафа ва-л-му'тамар ал-ислами*) говорилось,

¹ Broucek J. The Controversy of Shaykh 'Ali 'Abd al-Raziq. P. 132–133. При этом стоит заметить, что отмена султаната двумя годами ранее (1922) прошла довольно гладко и не вызвала столь бурной реакции, зафиксировав, по сути дела, положение статус-кво. Отречение халифа Мехмеда VI Вахидаддина (ум. 1926) и передача власти (но лишь духовной) последнему халифу Абдулмаджиду II (ум. 1944) свидетельствовали, что умма вполне может обходиться без политического руководства халифа.

² Broucek J. The Controversy of Shaykh 'Ali 'Abd al-Raziq. P. 132.

³ О публичных заявлениях по поводу нелегитимности отмены халифата и верности низложенному халифу со стороны видных улемов-азхаритов, а также самого шейха ал-Азхара, подробнее см.: Gershoni I. and Jankowski J. P. Egypt, Islam and the Arabs.: the search for Egyptian nationhood, 1900–1930. Oxford, 1986. P. 56–57.

что неполное халифство Абдулмаджида не может считаться законным, и присяга (*бай'а*), принесенная ему мусульманами, не была легитимной с точки зрения шариата. Лишив халифа светской, политической власти, турки, говорилось в документе, совершили этим действие, противное шариатскому закону: они ввели «новшество (*бид'а*), прежде не известное мусульманам»¹. Таким образом, последний халиф «не имел полномочий власти (*нуфуз ал-хукм*), которые являются шариатским условием реализации понятия о халифстве»². Данные обстоятельства усугубились также неспособностью и бессилием Абдулмаджида «управлять делами религии (*дин*) и светской жизни (*дунья*)», а также «защитить себя и свою семью, после того как турки одержали над ним верх»³.

По инициативе улемов ал-Азхара в 1924 г. был создан постоянно действующий орган — «Религиозно-улемский комитет Египта» (*ал-Хай'а ал-'илмиййа ад-диниййа би-д-дийар ал-мисриййа*). Ему было поручено организовать и провести в следующем, 1925 году «Всемирную исламскую конференцию по халифату» (*ал-Му'тамар ал-ислами ал-'ам ли-л-хилафа*) в Каире, где предполагалось объявить о воссоздании халифата и избрать нового халифа.

В «гонку за халифат» включились лидеры многих мусульманских стран. Помимо новоизбранного короля Египта Фуада I, в ней приняли участие король Хиджаза — Хусейн ибн Али ал-Хашими (Саудовская Аравия), Аманулла хан (Афганистан), султан Мулай Юсуф (Марокко), султан Ага Хан III (Индия) и зайдитский имам Йахья (Йемен).

Наибольшие шансы на халифский престол имел египетский король Фуад I, который был поддержан азхаритскими улемами. Союз верховной власти и духовной элиты был выгоден обеим сторонам. Приобретая освященный религией статус защитника уммы и ислама, король рассчитывал на обретение авторитарной власти, ослабление Конституции и подчинение парламента, где большинство принадлежало вафдистам⁴. Между тем клерикалы, за счет объединения с верховной властью, в случае успеха «халифатского проекта» заняли бы лидирующие

¹ Ал-хилафа ва-л-му'тамар ал-ислами: карар кибар ал-'улама' ал-расмиййин фи ал-Кахира // Ал-Манар. № 5. Каир, 1924. С. 368.

² Там же.

³ Ал-Хилафа ва-л-му'тамар ал-ислами: карар кибар ал-'улама' ал-расмиййин фи ал-Кахира. С. 368–369.

⁴ Вафдисты, ахрариты, иттихадисты — сторонники трех основных соперничающих между собой политических партий Египта в 20-е годы XIX в.

Вафд (1919–1952, «Партия делегации», Хизб ал-Вафд) — самая влиятельная и многочисленная, опирающаяся на средних землевладельцев и государственных служащих, выступала под лозунгами национализма и антиколониализма.

Либерально-конституционная (1922–1952, Хизб ал-Ахрар ад-дустуриййин; сокр. Ахрар), состоящая из крупных аграриев, промышленников и верхушки интеллигенции, отстаивала принципы конституционализма, секуляризации, ориентировалась на западные ценности;

Иттихад, или Юнионистская (1924–1936, Хизб ал-Иттихад), основанная улемами и роялистами, при непосредственном участии Великобритании, считалась партией короля и ориентировалась на традиционные исламские ценности.

позиции в качестве советников короля, что открыло бы им доступ к влиянию на государственную политику.

Великобритания, хотя и пыталась соблюсти внешний нейтралитет, также активно участвовала в разыгрывании «халифатской карты», одобряя Фуада I в его стремлении стать халифом и подталкивая к союзу с улемами. Как ранее в Турции, целью британцев было сделать халифа своим «козырем» в глазах мусульман, создав в его лице противовес националистам¹.

Между тем в оппозиционных королю партиях отсутствовала твердая позиция по вопросу о халифате. Либерал-конституционалисты, не имея достаточного влияния в парламенте, колебались между Вафд и Иттихад, являясь их «временными попутчиками». Итогом глухого политического противостояния короля и парламента стала отставка первого кабинета, возглавляемого лидером партии Вафд, Саадом Заглюлем (1859–1927), в ноябре 1924 г., которая подстегнула халифатский процесс². Фуад I, пользуясь своим конституционным правом, распустил поддерживавший Заглюля парламент. В отсутствие парламента, который бездействовал как институт в течение почти всего следующего года, король постарался укрепить свои позиции. Во второй, назначенный королем в 1925 г., коалиционный кабинет вошли иттихадисты и ахрариты. Этот кабинет уже находился под полным контролем Фуада I, который теперь мог открыто объявить о своих прохалифатских намерениях.

На таком политическом фоне усилились дискуссии о необходимости халифата, подогреваемые вафдистами и либералами. Аргументы противников халифата сводились к тому, что реанимация теократической формы правления противоречит недавно принятой Конституции, согласно которой Египет является светским государством. К тому же страна не до конца освободилась от иностранного господства, а также не имеет возможности осуществлять юрисдикцию над другими территориями³.

¹ Сам Фуад I вел довольно лицемерную политику, вначале всячески откровенничаясь от желания занять халифский престол, а между тем втайне спонсировал иттихадистов и халифатский комитет. Причем чем теснее он кооперировался с британцами в этом вопросе, тем чаще прибегал к уловкам и хитростям, чтобы маскировать свою связь с Комитетом. *Ал-Бишри Т. Ал-Малик ва-л-хилафа ал-исламиyyа // ал-Катиб. Вып. 13. № 142. Каир, 1973. С. 53.*

² Поводом к отставке кабинета Заглюля послужило убийство в Каире в 1924 г. британского верховного главнокомандующего в Судане (сирдара), после чего британцы выдвинули королю уничижительный ультиматум. Подробнее об этом см.: *Wegner M. Islamic government: the medieval Sunni Islamic theory of the caliphate and the debate over the revival of the caliphate in Egypt, 1924–1926: Dissertation. Chicago, Illinois, 2001. P. 188–189.*

³ По Декларации 1922 г. о предоставлении Египту независимости, Британия сохраняла за собой контроль над Суэцким каналом, египетской армией и полицией, а Судан, хотя и значился как совместный кондоминиум Великобритании и Египта, фактически управлялся британцами. Подробнее об этом см.: *Whidden J. Egypt: Monarchy and parliament, 1922–1939 // Encyclopedia of African History in 3 vols/Shillington K. Vol. I. L., N. Y.: Fitzroy Dearborn, 2013. P. 466.*

Выступление Абдарразика

В разгар дебатов, в 1925 г. появляется сочинение не известного до тех пор широким кругам Али Абдарразика «Ислам и принципы правления» (*Ал-Ислам ва усул ал-хукм*), в котором автор, будучи духовным лицом и богословом, опровергает как саму необходимость халифата, так и традиционные прохалифатские аргументы. Книга сразу же приобрела скандальную известность. Со стороны Абдарразика это была явно политическая акция¹. Очевидно, он предполагал, что его сочинение нейтрализует прохалифатские симпатии и сможет помешать продвижению кандидатуры Фуада I, ослабив позиции «дворцового» блока².

Однако противников у Абдарразика оказалось гораздо больше, чем сторонников, и это отразилось на всей его дальнейшей судьбе. Впоследствии за ним закрепилась «слава» бунтаря-«парии», прокламирующего идеи, которые «мусульмане никогда не примут»³, а среди либералов-европейцев он обрел ореол «мученика» и первого мусульманского диссидента⁴.

Али Абдарразик принадлежал к поколению «молодых египетских модернистов», учеников и последователей видного египетского реформатора Мухаммада Абдо (1849–1905), которое заявило о себе в период после Первой мировой войны. Он происходил из семьи крупных египетских землевладельцев, игравших заметную роль в общественной жизни и принадлежавших к прогрессивной политической элите Египта⁵. Отец Али Абдарразика, Хасан Паша, стоял у истоков египетского

¹ *‘Имара М. Фатихат ал-дираса // Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-Али Абдарразик: Дираса-васа’ик / ред. М. ‘Имара. Бейрут: Ал-Му’ассаса ал-‘арабиййа, 2000. С. 9–12.*

² Ввиду кажущегося несоответствия между духовным статусом автора и крайне радикальной направленностью книги возникал вопрос о лжеавторстве. Подлинное авторство приписывали неарабу, востоковеду-арабисту пробританской ориентации, предположительно Томасу Арнольду (Thomas Arnold) или Дэвиду Маргулису (David Margoliuth). Исходя из свидетельства самого Абдарразика, что работать над книгой он начал задолго до ее опубликования, предполагали, что его работа могла совпасть с периодом I мировой войны, когда Великобритания вела антиоттоманскую идеологическую кампанию для сохранения своего протектората над Египтом, и данное сочинение могло бы быть частью этой кампании; кроме того, указывали на элементарные грамматические ошибки в этимологии слова халифа/халиф, на нередкие отсылки к слову «мусульмане» в третьем лице и т. п., что якобы указывает на неарабское происхождение автора. Подробнее об этом см.: *Ар-Раййис М. Д. Ал-Ислам ва-л-хилафа фи ал-‘аср ал-хадис: Накд китаб ал-Ислам ва усул ал-хукм. Джидда: ад-Дар ас-Са’удиййа ли-н-нашр, 1973. С. 92, 186; Кишк М. Дж. Кира’а фи фикр ат-таба’иййа. Каир: Мактабат ат-турас ал-ислами, 1994. С. 107.*

Внук Абдарразика в предисловии к английскому переводу книги, касаясь вопроса о лжеавторстве, заявил, что у него имеется подлинник рукописи с пометками самого Абдарразика (A Tribute to Ali Abdel Razek from his Grandson, Amr Hamed // *Abdel Razek Ali. Islam and the Foundations of Political Power. Edinburgh: The Aga Khan Uni., Institute for the Study of Muslim Civilisation, 2012. P. 9–10.*

³ *Filali-Ansary A. Introduction // Abdel Razek Ali. Islam and the Foundations of Political Power. Ed. Filali-Ansary, tr. Loutfi M. Edinburgh: The Aga Khan Uni., Institute for the Study of Muslim Civilisation, 2012. P. 26–27.*

⁴ *Broucek J. The Controversy of Shaykh ‘Ali ‘Abd al-Raziq. P. 2.*

⁵ Как пишет британский исследователь Ч. Адамс, Али Абдарразик вместе со своим братом Мустафой был «духовным и интеллектуальным наследником Мухаммада Абдо». (*Adams C. C. Islam and Modernism in Egypt. L.: Oxford Uni. Press, 1933. P. 268.*)

национализма и был одним из учредителей Уммы (1907), первой буржуазно-националистической партии Египта. Вместе с Мухаммадом Абдо, с которым его связывали дружеские отношения, он являлся членом Законодательного собрания (*Маджлис шура ал-каванин*) Египта. Один из братьев Али Абдарразика, Хасан, занимал высокую государственную должность — губернатора крупнейшего египетского города Александрии, другой, Мустафа, стал видным ученым и богословом, в течение многих лет он находился на высших постах в университете Ал-Азхар, а в последние годы жизни был его ректором, еще один брат — Махмуд — после выпуска Уммы стал соучредителем пришедшей ей на смену крупнейшей парламентской Либерально-конституционной партии. Сам Али также являлся членом этой партии и избирался от нее в парламент.

Выпускник ал-Азхара, старейшего и одного из самых авторитетных исламских университетов, Абдарразик в течение десяти лет (1915–1925) занимал должность кадия в шариатском суде. Наряду с богословским (диплом с отличием по шариатским наукам) он получил и светское образование, посещая курсы лекций по арабской литературе и истории философии в открывшемся в 1908 г. Каирском университете, которые читали известные европейские профессора Наллино и Сантильяна. В 1912 г. он уехал в Оксфордский университет для изучения экономики и политических наук. Однако в связи с началом Первой мировой войны вынужден был вернуться на родину в 1915 г., где и приступил к службе кадием в шариатском суде, на которой находился вплоть до 1925 г.¹

Суд

Почти сразу после публикации книги Высший совет улемов ал-Азхара инициировал разбирательство в связи с основными тезисами книги.

Официальным поводом к нему послужили направленные в ал-Азхар петиции от имени групп мусульманских ученых (15, 23 и 30 июня 1925 г.), которые обвиняли автора в отходе от религии ислама, текстов Корана, пророческой Сунны и консенсуса мусульманской уммы. В петициях были сформулированы положения, по которым богословы требовали провести расследование и вынести решение². Они были суммированы и классифицированы Советом улемов ал-Азхара в семь главных тезисов, за которые впоследствии и был официально осужден Абдарразик³:

¹ Ali T.S. A Religion not a State: Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism. Salt Lake City: Uni. Of Utah Press, 2009. P. 60–61.

² Хукм хай'ат кибар ал-'улама' // ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-'Али'Абдарразик: Дираса ва-васа'ик. Бейрут: ал-Му'ассаса ал-'арабийя, 2000. С. 73. В данном произведении собран корпус документов, касающихся Абдарразика и его книги, которые распределены по соответствующим разделам. При дальнейшем цитировании они будут указываться полностью, до названия книги, а само название — сокращенно: Дираса...

³ Там же.

Обращение (*джа'ль*) исламского закона (*аш-шари'а ал-исламиййа*) в чисто духовный закон, не имеющий связи с отправление юстиции (*ал-хукм*) и с юрисдикцией (*ат-танфиз*) над мирскими делами (*умур ад-дунйа*);

[Утверждение], что религия [ислама] не препятствует тому [факту], что джихад Пророка (*сас*) осуществлялся ради [светского] владычества (*ал-мулк*), а не религии (*ад-дин*) и не ради донесения [Божественного] призыва (*ад-да'ва*) [другим] людям;

[Утверждение], что система [государственного] управления (*низам ал-хукм*) во времена Пророка (*сас*) была предметом, [которому свойственны] туманность, неясность, неорганизованность и недостаточность, а также, что она приводит к замешательству;

[Утверждение], что миссия Пророка (*сас*) состояла в донесении шариата (*аш-шари'а*), отделенного от юстиции и юрисдикции;

[Отрицание] консенсуса (*иджма'*) сподвижников относительно того, что [мусульманской] общине (*умма*) обязательно нужен тот, кто управляет ее делами в [области] религии (*ад-дин*) и мирской [жизни] (*ад-дунйа*);

[Отрицание] того, что юстиция (*ал-када'*) — это шариатская функция;

[Утверждение] о том, что правление (*хукума*) Абу-Бакра и праведных халифов (*рашидун*) после него было нерелигиозным (*ла-диниййа*).

Обвинение главным образом было направлено против делегитимизации халифской власти, выведения ее из-под юрисдикции шариатского религиозного закона, нейтрализации мусульманского института *иджмы* (консенсуса) в качестве правового источника власти халифа, отрицания за пророком Мухаммадом статуса светского правителя и соответственно делегирования власти от него к халифу¹.

На заседание суда 12 августа Абдарразик явился со своими ответами на пункты обвинения, которые он подготовил в письменной форме и зачитал перед членами суда. Ссылаясь на положение об «абсолютной свободе в исповедании веры» согласно недавно принятой Конституции 1922 года, а также на то, что закон, по которому его обвиняли, ни разу не применялся², и к тому же сам он не работает в ал-Азхаре, автор заявил о своем непризнании легитимности данного суда и попросил, чтобы это зафиксировали в протоколе. Что же касается сформулированных против него обвинений, то он расценил их как тенденциозные³.

¹ Подробный разбор всех аргументов Абдарразика будет дан в следующей, второй части данной статьи.

² Ра'й аш-шайх 'Али Абдарразик фи хукм хай'ат кибар ал-'улама' // Дираса. С. 95–100.

³ Джалсат ал-мухакама // Дираса. С. 57. Спустя много лет дочь Абдарразика — Суад в интервью, которое она дала журналу «Ал-Вафд» в 1989 году, комментируя реакцию отца на судебное разбирательство, сказала, что, если бы он признал свою вину, у него достало бы мужества открыто заявить об этом (*Машали Й. Тарид ал-Азхар йа'уд марфу' ар-ра'с*. [Электронный ресурс] // URL: <http://hadarat.ahram.org.eg/ArticlesRedirect/750> (дата обращения: 20.08.2018)).

Некоторые исследователи (например, Леонард Биндер) замечают, что Абдарразик под давлением суда колебался в своих ответах, особенно в отношении четвертого и пятого тезисов, касающихся политической функции Пророка и значения иджмы¹. Абдарразик говорил: «Мы не сомневаемся в том, что ислам — религиозное объединение (*вахда*) и что в силу этого мусульмане составляют единую общину (*джама'а*). Пророк призывал к единству и достиг его перед смертью, он стоял во главе этого религиозного объединения, был его единственным предводителем (*имам*) и исключительным управителем (*мудаббир*), господином/владыкой (*саййид*), чье слово было непререкаемо»². И «если кто-то захочет назвать это религиозное объединение государством (*даула*), а власть (*султан*) Пророка — эту абсолютную пророческую власть — царством (*мулк*) и халифатом, а Пророка — царем, или халифом, или султаном, он может так поступить, потому что это всего лишь наименования, и нет необходимости за них держаться»³.

В отношении тезиса об иджме Абдарразик отвечал, что на самом деле он не отрицает иджму сахабитов, однако среди сподвижников Пророка или кого-то другого не было иджмы насчет халифа, т. е. насчет учреждения «имама в том смысле, в котором факихи обозначают его как *халифа*»⁴. Касательно же свободы выбора формы государственного управления шейх повторил свою идею о том, что Бог оставил на усмотрение людей выбирать тот тип правления, который более соответствует их воле и условиям их жизни⁵. Свободное волеизъявление людей, по его мнению, — основной легитимизирующий принцип установления любой формы государства, включая халифатскую.

С такой позицией вполне согласуются его слова о халифате, которые он произнес 1 сентября 1925 года уже после суда, отвечая на вопросы группы богословов⁶: если мусульманская община придет к выводу, что халифатское правление наиболее соответствует ее интересам,

¹ Binder L. *Islamic Liberalism: A critique of development ideologies*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1988. P. 144–145.

² Музаккарат аш-шайх Али Абдарразик // Дираса. С. 62.

³ Там же. С. 66–67.

⁴ Там же. С. 66.

⁵ Там же. С. 62.

⁶ Л. Биндер, напротив, полагает, что они говорят о «запуганности» автора и сдаче позиций (Binder L. *Islamic Liberalism: A critique of development ideologies*. P. 146). Причина такой оценки, как представляется, кроется в трактовке слова *шар'*, которое в данном контексте следует отнести не к Божественному закону, а к целесообразности вообще. С такой трактовкой согласуется возводимое к Пророку высказывание, которым Абдарразик подкрепляет свою мысль здесь же (но которое Л. Биндер опускает при переводе, заменяя его отточением): «ибо то, что мусульмане считают благообразным, то и у Бога является благообразным» (Идах // Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-'Али Абдарразик: Дираса ва васа'ик. Бейрут: ал-Му'ассаса ал-'арабийя, 2000. С. 71–72). В этом свете халифат, и конкретно правление «*рашидун*», выглядит разумно обусловленным, а не просто исторически сложившимся установлением.

«в таком случае халифат будет законным (*шар'иййа*)», и повиновение ему будет «обязательным» (*ваджиба*); примером такой власти, по его мнению, является правление «праведных халифов»¹.

В тот же день Высший совет улемов (*хай'аткибар ал-'улама'*) вынес по его делу обвинительное заключение (*хукм*), под которым поставили подписи 25 членов Совета во главе с ректором университета шейхом Мухаммадом Абу-л-Фадлом. Со ссылкой на закон от 1911 года, по которому ректор ал-Азхара обладал правом исключить кого-либо из выпускников университета из состава улемов за экстремистские взгляды², Абдарразик был лишен звания улема (*ал-'алимиййа*), и его имя было вычеркнуто из Регистра ученых ал-Азхара (*хай'ат 'улама' ал-Азхар*). Однако он не был отлучен от ислама и не был исключен из исламского сообщества (*мин зумрат ал-ислам*).

По приговору, опальный шейх не имел права занимать никакой — ни религиозной, ни нерелигиозной — должности, а также получать жалование. Сразу же после вынесения приговора ректор ал-Азхара послал телеграмму во дворец короля в Александрию с докладом относительно решения Высшего совета улемов.

Правительственный кризис 1925 года

Когда Абдарразик получил решение суда (после 3 сентября 1925 года), он направил письмо³ министру юстиции Абд ал-Азизу Фахми (одновременно председателю Либерально-конституционной партии), который уже получил уведомление о нем от и. о. премьер-министра Йахьи Ибрагима. Фахми не согласился с приговором, объяснив свою позицию тем, что вынесение религиозным судом решения по такому вопросу вступает в противоречие с полномочиями министра юстиции, ибо служащие как религиозных, так и государственных судов являются государственными чиновниками и подотчетны ему. На заседании кабинета министров он отказался признать легитимным решение ал-Азхара и 5 сентября 1925 г. направил письмо в Юридический департамент (*Лажнат ал-кадайа*) с запросом о соответствии данного документа Конституции⁴.

¹ Идах // Дираса. С. 71–72.

² Этот эдикт хедива Аббаса II от 1911, который был издан после убийства коптского премьер-министра Бутроса Гали в ответ на требования британцев обуздать националистический и религиозный шовинизм наиболее радикально настроенных улемов, был применен в первый и последний раз за всю историю ал-Азхара (Wegner M. M. Islamic government: the medieval Sunni Islamic theory of the caliphate and the debate over the revival of the caliphate in Egypt, 1924–1926. P. 220–221).

³ Письмо Абдарразика было опубликовано в газете «Ас-Сийаса» 7 сентября 1925 г. № 886. (Хитаб мин 'Али 'Абдарразик ила вазир ал-хакканиййа // Дираса. С. 100–101).

⁴ Ас'ила ила мусташари лажнат ал-кадайа // Дираса. С. 102–103.

Между тем после консультации с королем Ибрагим за отказ исполнять постановление ал-Азхара отправил в отставку самого Фахми и назначил на его место другого министра юстиции, который признал вердикт улемов. Таким образом, Ибрагим обозначил позицию самого монарха и иттихадистов по вопросу о соотношении религиозных и светских институтов, а именно: в Египте либеральные декларации, заявленные в Конституции, «не должны превосходить историческую роль религии»¹.

Вслед за отставкой Фахми разразился правительственный кризис, выявивший радикальное расхождение между либералами и иттихадистами-монархистами относительно конституционных основ и положивший конец коалиционному правительству. В центре данного противостояния, как мы видим, стояла фундаментальная проблема о соотношении государства и религии.

Собравшись 8 сентября 1925 г., Либерально-конституционная партия объявила, что отставка Фахми была «антиконституционной» и не соответствовала «политической традиции», после чего все министры-либералы подали в отставку².

Суд над Абдарразиком и последовавшие за ним события вызвали ажиотаж вокруг скандальной книги и ее автора. В Турции кемалисты сразу же перевели и издали ее на турецком языке, хотя муфтий Турции Мустафа Сабри выразил свое осуждение.

Общественный резонанс

Публично в защиту Абдарразика выступили близкие друзья и соратники: Таха Хусейн (1889–1973)³, Мухаммад Хусейн Хайкал (1888–1956)⁴, историк и писатель Ахмед Амин (1886–1954). Так, Таха Хусейн указывал, что основной тезис Абдарразика не нов, мусульманам известно с давних пор, что религия — это одно, а государство — другое⁵. Отстаивая право автора на свободу слова, Мухаммад Хусейн Хайкал неоднократно публиковал в «Ас-Сийаса» статьи в поддержку Абдарразика, приглашал его самого для интервью, устраивал открытые дискуссии с его участием.

¹ Whidden J. The generation of 1919 // Re-Envisioning Egypt 1919–1952. Ed. Goldschmidt A., Johnson Amy J., Barak A. S. Cairo, N. Y.: The American University in Cairo Press, 2005. P. 39–41.

² Whidden J. The generation of 1919.

³ Выдающийся либеральный египетский интеллектуал и общественный деятель, член Либерально-Конституционной партии, правозащитник, прозаик и историк. Консервативные круги ставили его сочинение «Доисламская поэзия арабов» (*Фи аш-ши'р ал-джахили*, 1926), где он критикует некоторые коранические рассказы, в один ряд с трудом Абдарразика, расценивая обе книги в качестве «главного вызова исламу» (См. об этом: Хусайн Т. Мин ба'ид // Байна ал-'илм ва-д-дин. Каир: Му'ассасат Хиндауи, 2014. С. 109).

⁴ Один из основателей Либерально-Конституционной партии, главный редактор партийной газеты «Ас-Сийаса» («Политика»).

⁵ Хусайн Т. Мин ба'ид. С. 109–131.

Позднее, в книге «Валади» (1931) он квалифицировал идею отделения политики от религии как одно из необходимых установлений демократии, здоровой социальной жизни и расцвета цивилизации¹.

Что касается вафдистов, то в отношении Абдарразика они заняли нейтральную позицию, хотя и выступали против халифатских амбиций короля. Сам Заглюль, исходивший здесь из соображений межпартийной борьбы, надеялся на ослабление в результате данного скандала позиций своих оппонентов-либералов².

Консервативные круги расценили книгу однозначно как «главный вызов исламу». С ними солидаризировалось также правое крыло реформаторов во главе с Мухаммадом Рашидом Ридой (1865–1935) — учеником и последователем Мухаммада Абдо, главным редактором журнала «Ал-Манар». Он опубликовал ряд статей, в которых обвинил Абдарразика в подрыве единства исламского мира извне и изнутри. Отстаивая идею панисламизма, Рида выступал активным сторонником необходимости халифата³.

Развернутое опровержение теологической аргументации Абдарразика выдвинули иттихадисты, возглавляемые видными азхаритами. Шейх Мухаммад ал-Хидр Хусайн (1876–1958), впоследствии занявший пост Великого имама ал-Азхара, написал полемическое сочинение «Критика [сочинения] “Ислам и принципы правления”/Накд китаб ал-Ислам ва усул ал-хукм» (1925), которое посвятил королю⁴. Верховный муфтий Египта шейх Мухаммад ал-Бахыт ал-Мути'и (1856–1935) также подверг жесткой критике идеи Абдарразика в своей книге «Правда о [сочинении] “Ислам и принципы правления”/Хакикат ал-Ислам ва усул ал-хукм» (1926).

Аргументы критиков

Прежде всего традиционалисты ополчились против рационалистической установки автора, исходящей из того, что в области земной жизни, устройства человеческого общества люди должны следовать не традиции и слепому исполнению религиозных предписаний, а собственному

¹ Хайкал М. Х. Валади. Каир, 1978. С. 133–135.

² Hourani A. Arabic thought in the liberal age 1798–1939. Cambridge: Cambridge Uni. Press, 2013. P. 216. Определенную роль здесь сыграли расхождения позиций в парламентских партиях. Так, Саад Заглюль (1859–1927), лидер партии Вафд, имевшей большинство в парламенте, хотя и выступал против панисламистских притязаний короля, но был против тезиса о неполитическом характере ислама, который отстаивал Абдарразик.

³ Следует отметить, что по вопросу о халифате Рида высказался в своей книге «Халифат, или великий имамат/Ал-Хилафава-л-имамат ал-узма», которая вышла в 1922 году, в преддверии отмены халифата.

⁴ Позднее он же принял активное участие в создании неосалафитских организаций в Египте (Schulze R. A modern history of the Islamic world. N. Y.: I. B. Tauris, 2002. P. 96).

разуму, исходя из конкретных исторических, географических, политических и прочих условий¹.

Отмечая «немусульманский», «прозападный», даже «прохристианский» характер книги, оба автора обвиняют Абдарразика в софистичности и бездоказательности выводов и призывают использовать единственно годные «инструменты» для осмысления необходимости социальных преобразований, а именно главные священные источники — Коран, Сунну, иджму и кийас². Вместо этого автор, по их мнению, прибегает к рациональным доводам, импортируя в исламскую умму не свойственные ей понятийные различия — между пророчеством и политическим правлением, Царством небесным и земным и пр.³

Но что опаснее всего, в книге высказываются мысли, которые радикальным образом противоречат исламу, что ведет к его отрицанию вообще, атеизму (*илхад*)⁴. Ведь ислам — это прежде всего Божественный закон/шариат, который действует как в практической/политической сфере, регулируя социальные и морально-нравственные отношения среди людей, так и в теоретической/религиозной, указывая духовный путь служения человека Богу. В отличие от других религий, в исламе политика и религия не разъединены, религиозная и политическая власть неразрывно связаны друг с другом⁵. Ложная установка на отделение политики от религии приводит автора к превратной оценке миссии самого пророка Мухаммада, а именно к утверждению о чисто духовном характере посланничества Пророка.

Более того, отрицая за Пророком политическую власть (*султан*), Абдарразик впадает в противоречие с мусульманской доктриной о пророчестве, а точнее с устанавливаемым в ней разграничением между просто пророком (*наби*) и пророком-посланником (*расул*)⁶.

¹ О сути их претензий сообщил сам Абдарразик. В интервью, которое он после суда дал египетской газете «Ал-Бурса/La Bourse Egyptienne» (впоследствии перепечатанном английской газетой «Гардиан»), он сказал: «Основные идеи книги, за которые я был осужден, заключались в том, что ислам не установил раз и навсегда определенный политический режим и не насаждал особую систему в соответствии с требованиями, на основании которых должна была осуществляться власть; наоборот, он предоставил нам абсолютную свободу в деле организации государства согласно интеллектуальным, социальным и экономическим условиям, в которых мы находимся, и исходя из нашего общественного развития и требований времени» (Ба'дкарархай'аткибар ал-'улама' // Дираса. С. 92).

² *Ал-Мутти'и* М. Б. Хакикат ал-Ислам ва усул ал-хукм. Каир, 1926. С. 3. Далее — Хакикат...

³ Хакикат. С. 352.

⁴ Хусайн М. Х. Накд китаб ал-Ислам ва усул ал-хукм. Каир, 1926. С. 103; араб. *куфр сарих* — явное неверие, араб. *куфр ва-илхад* — ересь и неверие (Хакикат. С. 211, 445, 446).

⁵ Хакикат. С. 386–387, 295.

⁶ В Коране «пророк» и «посланник» часто взаимозаменяемы. Но в определенных айатах (7: 157, 158; 19: 51, 54 и особенно 22: 52) эти термины рядопологаются, что дает основание для их различения. Согласно одному хадису, пророков было 124 тысячи, из которых посланников — лишь 313 (или 314, 315). По некоторым теологам, посланник есть пророк, получивший божественное Писание, несущий людям новый закон или передавший об изменениях в прежнем. Просто же пророк посвящает себя проповеди уже ниспосланного закона. По еще одному критерию, посланник получает откровение через архангела Гавриила, а просто пророк — через другого ангела, сновидение или иного рода внушение.

В качестве пророка-посланника Мухаммад (в отличие от пророка Исы/Иисуса Христа, который являлся просто пророком, *наби*) был призван не только проповедовать среди людей о Боге, но и «исполнять [Божественный. — Н. Е.] закон» среди людей уммы, что составляло «существенную часть его миссии»¹. Поскольку Божественный закон дан людям не на определенный срок, а навсегда, то и умма с самого начала и до окончания веков была и останется политическим сообществом².

Со стороны мусульман подчинение Пророку также носило как духовный/религиозный, так и светский/политический характер. Критикуя тезис Абдарразика о чисто духовном, толерантном характере власти Пророка, шейх Бахыт утверждает, что «исламская религия основана на осуществлении господства, власти, силы и могущества, отказе от любого закона, не соответствующего ее шариату и Божественному закону, а также на неприятии любой власти, чей носитель не уполномочен (*сахиб ал-вилайа*) исполнять Его предписания (*ахкам*)»³.

Замещение суверенитета Божественного закона (шариата) в политической сфере светским опасно не только с теоретической точки зрения, но и с практической. Ведь в таком случае умма перестанет быть истинным политическим сообществом, она распадется, и наступит анархия. Поэтому люди нуждаются в правителе, который бы держал их в должных границах и осуществлял справедливость согласно шариату. Их нельзя оставлять одних, чтобы они управляли своими делами, сообразуясь со своим разумом и знанием⁴.

Опала и дальнейшая судьба

После обвинительного приговора, лишения звания улема и развязанной против него травли Абдарразик вынужден был «уйти в тень» и в течение ряда лет хранить молчание. Известно, что после судебного разбирательства он в 1925 г. уехал в Лондон, а потом путешествовал по Северной Африке. По возвращении на родину стал публиковать статьи в журнале либерал-конституционалистов «Ас-Сийаса», на протяжении двадцати лет читал лекции в Каирском университете об основах мусульманского фикха. По этой тематике он опубликовал книги «О шариате/*Фи аш-шари‘а*» (1946), «Консенсус согласно мусульманскому праву/*Ал-иджма‘ фи аш-шари‘ ал-исламийа*» (1947). Ему также принадлежит объемистое сочинение, посвященное жизни и деятельности его родного брата — Мустафы Абдарразика, видного религиозного

¹ Хакикат. С. 238.

² Hourani A. Arabic thought in the liberal age 1798–1939. P. 190.

³ Хакикат. С. 294.

⁴ Там же. С. 352.

деятеля и философа: «Из наследия Мустафы Абдарразика/*Мин асар Мустафа Абдарразик*» (1957).

После того как брат Али Абдарразика стал ректором ал-Азхара (1945–1947 гг.), Высший совет улемов направил письмо в адрес короля Фарука I (прав. 1936–1952), который наследовал своему отцу Фуаду I, чтобы тот дал свое согласие на отмену решения в отношении Али Абдарразика, прежде всего в части его права занимать государственные должности. Король согласился и даже пожаловал Али Абдарразика титул паши, назначив его на высокую должность министра вакфов (третью по значимости среди «религиозных» постов после ректора ал-Азхара и главного муфтия), на которой тот находился при двух правительствах, в течение 1948–49 гг.¹

Однако и в последующие годы, несмотря на реабилитацию, политическую и преподавательскую деятельность, Али Абдарразик, по всей видимости, так и не оправился после полученного в 1925 г. эмоционального и психологического потрясения. В интервью известному египетскому общественному деятелю, публицисту и литературному критику Махмуду Амину ал-Алиму, которое автор дал незадолго до своей смерти в 1966 г., он признался, что никогда больше не хотел бы испытать повторения того, что с ним произошло в результате публикации книги².

Итоги

Несмотря на видимую победу короля и иттихадистов, «либеральный вызов» Абдарразика достиг своей цели, повлияв на срыв намечавшегося в 1925 г. Конгресса в Каире. Его отложили, и, хотя в 1926 году он все же состоялся, но присутствовавшие участники ограничились лишь четырьмя заседаниями, после чего так и не пришли к консенсусу, выразив пожелание избрать халифа «когда-нибудь в будущем»³. Но и дальнейшие попытки (в 1931 г. и 1936 г.), инициированные Индийским движением за халифат, также не увенчались успехом. Сам же монархический режим в Египте просуществовал недолго. В 1952 г. король Фарук I был свергнут, а в 1953 г. Египет был провозглашен республикой. Страна взяла курс на модернизацию по «социалистическому образцу», построение «арабского социализма» и светского независимого национального государства, который возглавил избранный

¹ *Имара М. Ма'ракат «Ислам ва усул ал-хукм»*. Каир-Бейрут: Дар аш-шурук, 1997. С. 23.

² *Абу-Зайд Н.Х. Мукаддима // Ал-Хилафа ва султат ал-умма / пер. Абдулгани Сани-бек*. Каир: Дар ан-Нахр, 1995. С. 20–21.

³ *Gershoni I. and Jankowski J.P. Egypt, Islam and the Arabs.: the search for Egyptian nationhood, 1900–1930*. P. 65–66.

в 1956 г. президентом видный идеолог панарабизма Гамаль Абдель Насер (1918–1970).

Отметим еще одно из последствий «лаицистского наступления» модернистов. Так, некоторые авторы отмечают «тревожное совпадение» между изданием одиозных для традиционалистов сочинений Али Абдарразика и Тахи Хуссейна (а именно, его «Доисламской поэзии арабов») и появлением в 1928 г. первой в современном мире исламистской организации — «Ассоциации братьев-мусульман» (*Джама'ат ал-ихван ал-муслимин*), возглавляемой Хасаном ал-Банной (1906–1949)¹. Как объясняют исследователи, это было ответной «реакцией [со стороны традиционалистски ориентированных кругов. — *вставка моя, Н. Е.*] на текущие события и их интерпретацию в его [т. е. Али Абдарразика. — *Н. Е.*] сочинении»², выразившейся в своего рода «защите» от «инспирированных Западом секуляристов, которые продвигали чуждую систему мысли, лишаящую мусульман их идентичности, веры, основ мировоззрения и порядка»³.

В истории мусульманского модернизма Абдарразик занял крайний левый фланг, в полной мере приняв на себя удар традиционалистов и в каком-то смысле защитив секуляристов последующих поколений. Он поднял вопросы, которые они решают в настоящее время, оставаясь на умеренных позициях, в рамках суннитской доктрины. Идеи «секулярного ислама» получили развитие у таких известных современных мусульманских реформаторов-модернистов, как Наср Абу Зайд, Джамаль ал-Банна, Фарадж Фауда, Абдаллах ан-Наим, Турки ал-Хаммад и многие другие.

¹ Ali S. T. A Religion, not a State. Salt Lake City: Univ. of UTAH Press, 2009. P. 12. Данное мнение также координируется с точкой зрения, высказанной З.И. Левиным: «Вопрос о халифате был и остается наиболее значительным фактором политизации охранительного крыла авторов» // Левин. З. И. Реформа в исламе. М.: Крафт, 2005. С. 130.

² Filali-Ansary A. Introduction // Abdel Razek Ali. Islam and the Foundations of Political Power. P. 20–21.

³ Filali-Ansary A. Introduction // Abdel Razek Ali. Islam a. the Foundations of Political Power. P. 21–22. Такой распространенной в исследовательской литературе (например, у М. Имары, А. Хоурани, Л. Биндера и др.) оценки Абдарразика придерживается и Суад Али, которая говорит, что призыв Абдарразика к отделению религии от государства для большинства мусульманских богословов имел прозападный «нимб» секуляризма, который они «могли только отрицать» (Ali S. T. A Religion, not a State. P. 4).

Литература

A Tribute to Ali Abdel Razek from his Grandson, Amr Hamed // Abdel Razek Ali. *Islam and the Foundations of Political Power*. Edinburgh: The Aga Khan Uni., Institute for the Study of Muslim Civilisations, 2012. Pp. 7–10.

Adams C. C. *Islam and Modernism in Egypt*. L.: Oxford Uni. Press, 1933. X+283 p.

Ali T. S. *A Religion not a State: Ali 'Abd al-Raziq's Islamic Justification of Political Secularism*. Salt Lake City: Uni. Of Utah Press, 2009. Xiii+163 p.

Binder L. *Islamic Liberalism: A critique of development ideologies*. Chicago, London: The Uni. of Chicago Press, 1988. Xii+399 p.

Filali-Ansary A. Introduction // Abdel Razek Ali. *Islam and the Foundations of Political Power*. Edinburgh: The Aga Khan Uni., Institute for the Study of Muslim Civilisations, 2012. Pp. 14–32.

Gershoni I. and Jankowski J. P. *Egypt, Islam and the Arabs: the Search for Egyptian Nationhood, 1900–1930*. Oxford: Oxford Uni. Press, 1986. 346 p.

Hourani A. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge Uni. Press, 2013. X+406 p.

Schulze R. *A Modern History of the Islamic World*. N. Y.: I. B. Tauris, 2002. 401 p.

Wegner M. *Islamic Government: the Medieval Sunni Islamic Theory of the Caliphate and the Debate over the Revival of the Caliphate in Egypt, 1924–1926*/Dissertation. Chicago, Illinois, 2001. 272 p. (Not published).

Whidden J. *Egypt: Monarchy and Parliament, 1922–1939* // *Encyclopedia of African History in 3 vols.*/Shillington K. Vol. I. L., N. Y.: Fitzroy Dearborn, 2013. P. 466.

Whidden J. *The Generation of 1919* // *Re-Envisioning Egypt 1919–1952*/Goldschmidt A., Johnson A. J., Salmoni B. A. Cairo, N. Y.: The American University in Cairo Press, 2005. Pp. 19–45.

Абдарразик, Али. *Ал-Ислам ва усул ал-хукм: бахс фи ал-хилафа ва ал-хукума фи ал-ислам*. Каир: Матба'ат Миср, 1925. 104 с.

Абу Зайд Н. Х. *Мукаддима* // *Ал-Хилафа ва султат ал-умма*/пер. Абдулгани Сани-бек. Каир: Дар ан-Нахр, 1995. С. 7–60.

Ас'ила ила мусташири лажнат ал-кадайя // *Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-'Али 'Абдарразик: Дираса ва васа'ик* / ред. М. 'Имара. Бейрут: ал-Му'ассаса ал-'арабиййа, 2000. С. 102–103.

Ал-Бишри Т. *Ал-Малик ва ал-хилафа ал-ислабиййа* // *Ал-Катиб*. Каир. Вып. 13. 1973. № 142. С. 44–72.

Ба'д қарар хай'ат қибар ал-'улама' // *Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-'Али 'Абдарразик: Дираса ва васа'ик* / ред. М. 'Имара. Бейрут: ал-Му'ассаса ал-'арабиййа, 2000. С. 92–94.

Джалсат ал-мухакама // Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-‘Али ‘Абдарразик: Дираса ва васа’ик / ред. М. ‘Имара. Бейрут: ал-Му’ассаса ал-‘арабиййа, 2000. С. 55–59.

Идах // Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-‘Али ‘Абдарразик: Дираса ва васа’ик/ред. М.‘Имара. Бейрут: ал-Му’ассаса ал-‘арабиййа, 2000. С. 71–72.

‘Имара. М. Ма‘ракат «Ислам ва усул ал-хукм». Каир — Бейрут: Дар аш-шурук, 1997. 432 с.

‘Имара М. Фатихат ал-дираса // Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-‘Али ‘Абдарразик: Дираса ва васа’ик / ред. ‘Имара. Бейрут: ал-Му’ассаса ал-‘арабиййа, 2000. С. 5–54.

Кишк М.Дж. Кира’а фи фикр ат-таба’иййа. Каир: Мактабат ат-турас ал-ислами, 1994. 473 с.

Левин З.И. Реформа в исламе: быть или не быть? Опыт системного и социокультурного исследования. М.: Крафт, 2005. 230 с.

Музаккарат аш-шайх ‘Али ‘Абдарразик // Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-‘Али ‘Абдарразик: Дираса ва васа’ик / ред. М. ‘Имара. Бейрут: ал-Му’ассаса ал-‘арабиййа, 2000. С. 60–68.

Ал-Мутти’и М.Б. Хакикат ал-Ислам ва усул ал-хукм. Каир: Мактабат ан-наسر ал-хадиса, 1926. 457 с.

Ра’й аш-шайх ‘Али ‘Абдарразик фи хукм хай’ат кибар ал-‘улама’ // Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-‘Али ‘Абдарразик: Дираса ва васа’ик / ред. М. ‘Имара. Бейрут: ал-Му’ассаса ал-‘арабиййа, 2000. С. 95–100.

Ар-Раййис М.Д. Ал-Ислам ва ал-хилафа фи ал-‘аср ал-хадис: Накд китаб ал-Ислам ва усул ал-хукм. Джидда: ад-Дар ас-Са‘удиййа ли ан-нашр, 1973. 325 с.

Хайкал М.Х. Валади. Каир: Дар ал- ма‘риф, 1978. 262 с.

Ал-хилафа ва ал-му’тамар ал-ислами: карар кибар ал-‘улама’ ал-расмиййин фи ал-Кахира // Ал-Манар. Каир, 1924. № 5. С. 367–370.

Хитаб мин ‘Али ‘Абдарразик ила вазир ал-хакканиййа //Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-‘Али ‘Абдарразик: Дираса ва васа’ик / ред. М. ‘Имара. Бейрут: ал-Му’ассаса ал-‘арабиййа, 2000. С. 100–101.

Хусайн Т. Мин ба‘ид // Байна ал-‘илм ва ад-дин. Каир: Му’ассасат Хиндауи, 2014. С. 109–131.

Хусайн М.Х. Накд китаб ал-Ислам ва усул ал-хукм. Каир: Ал-Матба‘а ас-салафиййа, 1926. 252 с.

Хукм хай’ат кибар ал-‘улама’ // Ал-Ислам ва усул ал-хукм ли-‘Али ‘Абдарразик: Дираса ва васа’ик / ред. М. ‘Имара. Бейрут: ал-Му’ассаса аль-‘арабиййа, 2000. С. 72–91.

References

A Tribute to Ali Abdel Razek from his Grandson, Amr Hamed. (2012). *Abdel Razek Ali. Islam and the Foundations of Political Power*. Edinburgh: The Aga Khan Uni., Institute for the Study of Muslim Civilisations. Pp. 7–10.

‘Abdarraziq, Ali (1925). *Al-Islam wa usul al-hukm: bahs fi al-khilafa wa al-hukuma fi al-islam* [Islam and the Foundations of Power: Study of the Caliphate and Governance in Islam]. Cairo: Matba‘at Misr. 104 p. (in Arabic).

Abu Zayd N. Kh. (1995). Muqaddima [Introduction]. *Al-Khilafa wa sultat al-umma*. Transl. Abdulghani Sani-bek. Cairo: Dar an-Nahr. Pp. 7–60. (in Arabic).

Adams C. C. (1935). *Islam and Modernism in Egypt*. London: Oxford Uni. Press. 283 p.

Ali T. S. (2009). *A Religion not a State: Ali ‘Abd al-Raziq’s Islamic Justification of Political Secularism*. Salt Lake City: Uni. Of Utah Press. 163 p.

As’ila ila mustashari lajnat al-qadaya (2000) [Questions (from Minister of Justice) to Legal Department]. *Al-Islam wa usul al-hukm li-‘Ali ‘Abdarraziq: Dirasa wa wasa’iq*. Ed. M. ‘Imara. Beirut: al-Mu‘assasa al-‘arabiyya. Pp. 102–103 (in Arabic)

Al-Bishri T. (1973). Al-Malik wa al-khilafa al-islamiyya [The Governor and Muslim Caliphate]. *Al-Katib*. Cairo, issue 13, № 142 (Jan. 1973). Pp. 44–72 (in Arabic).

Ba‘d qarar hay‘at kibar al-‘ulama’ (2000). [After the Decision of the Supreme Ulemas’ Council]. *Al-Islam wa usul al-hukm li-‘Ali ‘Abdarraziq: Dirasa wa wasa’iq*. Ed. M. ‘Imara. Beirut: al-Mu‘assasa al-‘arabiyya. Pp. 92–94 (in Arabic).

Binder L. (1988). *Islamic Liberalism: A critique of development ideologies*. Chicago, London: The Uni. of Chicago Press. 399 p.

Filali-Ansary A. (2012). Introduction. *Abdel Razek Ali. Islam and the Foundations of Political Power*. Edinburgh: The Aga Khan Uni., Institute for the Study of Muslim Civilisations. Pp. 14–32.

Gershoni I. and Jankowski J. P. (1986). *Egypt, Islam and the Arabs*. Oxford: Oxford Uni. Press. 346 p.

Haykal M. H. (1978). *Waladi* [My son]. Cairo: Dar al-Ma‘arif. 262 p. (in Arabic).

Hourani A. (2013). *Arabic thought in the liberal age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge Uni. Press. 406 p.

Hukm hay‘at kibar al-‘ulama’ (2000) [Judgement of the Supreme Ulemas’ Council]. *Al-Islam wa usul al-hukm li-‘Ali ‘Abdarraziq: Dirasa wa watha’iq*. Ed. M. ‘Imara. Beirut: al-Mu‘assasa al-‘arabiyya. Pp. 72–91 (in Arabic).

Husayn M. Kh. (1926). *Naqd kitab al-Islam wa usul al-hukm*. [Critique of "Islam and the Foundations of Power"] Cairo: al-Matba'a as-salafiyya. 252 p. (in Arabic).

Husayn T. (2014). Min ba'ad. *Bayna al-'ilm wa ad-din* [From afar]. Cairo: Mu'assasat Hindawi. Pp. 109–131 (in Arabic).

Idah. (2000) [Explanation]. *Al-Islam wa usul al-khukm li-'Ali 'Abdarraziq: Dirasa wa wasa'iq*. Ed. M. 'Imara. Beirut: al-Mu'assasa al-'arabiyya. Pp. 71–72 (in Arabic).

'Imara M. Fatihat ad-dirasa (2000). [Introduction to the study] *Al-Islam wa usul al-khukm li-'Ali 'Abdarraziq: Dirasa wa wasa'iq*. Ed. M. 'Imara. Beirut: al-Mu'assasa al-'arabiyya. Pp. 5–54 (in Arabic).

'Imara M. Ma'rakat "Islam wa usul al-khukm" (1997). [Struggle around "Islam and the Foundations of Political Power"]. 432 p. (in Arabic).

Jalsat al-muhakama (2000) [Proceeding of the Court]. *Al-Islam wa usul al-khukm li-'Ali 'Abdarraziq: Dirasa wa wasa'iq*. Ed. M. 'Imara. Beirut: al-Mu'assasa al-'arabiyya. Pp. 55–59. (in Arabic).

Al-Khilafa wa al-mu'tamar al-islami: qarar kibar al-'ulama' al-rasmiyyin fi al-Qahira. (1924) [Caliphate and Muslim Conference: Decision of Prominent Official Ulemas in Cairo]. *Al-Manar*, № 5. Cairo. Pp. 367–370 (in Arabic).

Khitab min 'Ali 'Abdarraziq ila wazir al-haqqaniyya [Letter of 'Ali 'Abdarraziq to the Minister of Justice]. *Al-Islam wa usul al-khukm li-'Ali 'Abdarraziq: Dirasa wa wasa'iq*. Ed. M. 'Imara. Beirut: al-Mu'assasa al-'arabiyya. Pp. 100–101 (in Arabic).

Kishk M. J. (1994). *Qira'a fi fikr at-taba'iyya* [Readings on the Dependent Thought]. Cairo: Maktabat al-turas al-islami. 473 p. (in Arabic).

Levin Z. I. (2005). *Reforma v islame: bytili ne byt? Opyt sistemnogo i sotsiokulturnogo issledovaniya*. [Reform in Islam: to Be or Not to Be? Sociocultural and Systems Research Experience]. Moscow: Kraft, 230 p. (in Russian).

Muzakkarat ash-shaykh 'Ali 'Abdarraziq (2000). [Explanatory Letter of Sheykh 'Ali 'Abdarraziq]. *Al-Islam wa usul al-khukm li-'Ali 'Abdarraziq: Dirasa wa wasa'iq*. Ed. M. 'Imara. Beirut: al-Mu'assasa al-'arabiyya. Pp. 60–68 (in Arabic).

Al-Muti'i M. B. (1926). *Haqiqat al-Islam wa usul al-hukm* [The Truth about "Islam and the Foundations of Power"]. Cairo: Maktabat al-nasr al-haditha. 457 p. (in Arabic).

Ra'y ash-shaykh 'Ali 'Abdarraziq fi hukm hay'at kibar al-'ulama' [Opinion of Sheykh 'Ali 'Abdarraziq on a Judgement of the Supreme Council of Ulemas']. *Al-Islam wa usul al-khukm li-'Ali 'Abdarraziq: Dirasa wa wasa'iq*. Ed. M. 'Imara. Beirut: al-Mu'assasa al-'arabiyya. Pp. 100–105 (in Arabic).

Al-Rayyis M. D. (1973). *Al-Islam wa al-khilafa fi al-'asr al-khadis: Naqd kitab al-Islam wa usul al-khukm* [Islam and Caliphate in the Modern Age: a Critique of "Islam and the Foundations of Power"]. Jeddah: al-Dar as-Sa'udiyya li al-Nashr. 325 p. (in Arabic).

Schulze R. (2002). *A modern history of the Islamic world*. N. Y.: Taurus, 401 p.

Whidden J. (2013). Egypt: Monarchy and parliament, 1922–1939 // *Encyclopedia of African History in 3 vols*. Shillington K. Vol. I. L., N. Y.: Fitzroy Dearborn. P. 466.

Whidden J. (2005). The generation of 1919. *Re-Envisioning Egypt 1919–1952*. Goldschmidt A., Johnson A. J., Salmoni B. A. Cairo, N. Y.: The American University in Cairo Press. Pp. 19–45.

'ALI 'ABD AL-RAZIQ AS A FATHER OF ISLAMIC SECULARISM

Abstract. The article deals with the work of one of the most outstanding representative of modern Muslim reformation but still has not been thoroughly studied in our country, Egyptian sheikh Ali Abdarrazziq (1888-1966), the author of a famous book "Islam and the Foundations of Political Power" (1925). He was the first Muslim theologian who evoked the idea of de-sacralization of caliphate and argued the statement that Divine Law, in its essence, has nothing to do with the organization of political power.

In the first part the personality of Ali Abdarrazziq is presented in the historical context, with a focus on a pressing struggle for the restoration of Caliphate abolished in 1924 due to Kemalist reforms. Against this restoration, namely, Abdarrazziq directed his book. Here is analyzed the sharp discussion raised by the book in wide circles of Egyptian society, its critics and court trial organized by the ulemas of al-Azhar.

The work of Abdarrazziq is to become the most disputable since the times of book-printing in the Arab countries. It influenced greatly the following Muslim thought and till now acts a so-called guiding star for the modernists-secularists in all the Islamic world.

Key words: Ali Abdarrazziq, Muslim philosophy, modernism, Islam, secularism, state, religion, caliphate, Sharia, political power, nationalism, Islamism.

Natalia V. Efremova,

Cand. Sci. (Philos.), senior research scientist, Department of Oriental philosophies,
Russian Academy of Sciences.

(12, Bld. 1, Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation)

E-mail: salamnat@mail.ru

